
Fred E. Schrader

Kulturtransfer zwischen sich überschneidenden Zivilisationen: Europa und Ostasien

Während der „Öffnung“ und „Modernisierung“ asiatischer Länder von der zweiten Hälfte des 19. bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts lebte eine kleine Anzahl westlicher Spezialisten in einem Raum, der durch die Differenz zwischen zwei Zivilisationen gekennzeichnet ist. Es liegt auf der Hand, daß diese Männer und Frauen in einer interkulturellen Schnittfläche individuelle Ausnahmen sind und nur eine Minderheit ihrer westlichen Landsleute in Asien repräsentieren. Deren überwiegende Mehrheit interessiert sich nicht für eine Investition in eine andere Kultur. Außerdem repräsentieren sie in der Regel nicht die europäische kulturelle Elite.

Die Erfahrungswelt eines „marginal man“ ist in vielerlei Hinsicht gefährlich: Er geht die Risiken ein, getötet zu werden, seine Identität zu verlieren, seine geistige Stabilität aufzugeben. Er geht das Wagnis ein, nicht mehr nach Europa oder Amerika zurückkehren zu können oder sich dort wieder zu integrieren. Bei alledem ist sein Festhalten an westlichen Werten und Verhaltensnormen notwendig sowohl für sein mentales Überleben als auch für seine Position und für seine Arbeit in asiatischem Dienst. Wenigstens einige dieser Männer realisieren deutlich, daß ihre Stellung nur vorübergehend sein kann. Doch gerade durch diese Instabilität, diese Labilität, die Ungewißheit eines historischen Übergangs, dieses existentielle Abenteuer des Kulturtransfers wird das Phänomen interessant. „Marginal men“ überschreiten Identitätsgrenzen; und dabei ermessen sie ganze Zivilisationen, Kulturen im Wandel. Die Erforschung dieses Phänomens kann und sollte das gleiche tun. Im folgenden sollen die Grenzen der komparatistischen Angehensweise und das Konzept des interkulturellen Transfers anhand der vorliegenden Fallstudien diskutiert werden.

Anthropologen, Historiker, Soziologen haben oft die Bedeutung der komparatistischen Methode im Kulturvergleich unterstrichen. Im Europa der Neuzeit vermeidet diese Technik eine Klassifikation der Völker, ihrer Sprachen und Kulturen, und sie weicht einem Ethnozentrismus aus. Erst Anfang des 19. Jahrhunderts werden derartige Hierarchien aufgestellt. Doch auch ohne dies erscheint die komparatistische Methode recht problematisch. Wie Michel Espagne darlegte,¹ unterstellt der Vergleich gesellschaftlicher oder kultureller Phänomene in zwei oder mehreren Län-

1 M. Espagne, *Problèmes d'histoire interculturelle*, in: *Revue Germanique Internationale* 4/1995, S. 7-8.

dem, Gesellschaften, Nationen, Kulturen, zumindest ein gewisses Maß an Invariabilität. Im Vergleich selbst zeigt sich oft, daß Phänomene, die in unterschiedlichen Kontexten und Zusammenhängen entstanden sind, zwar denselben Namen tragen können, aber letztlich überhaupt nicht vergleichbar sind.²

Selbst wenn man unterschiedliche Kulturen als gleich ansieht, wird der Vergleich mit den Instrumenten, Kriterien der Logik der Beobachter vorgenommen, benutzt dieser eine Technik des Wiedererkennens und des Aussortierens, tendiert schließlich dazu, die Ausgangskonzeptionen zu erweitern oder gar zu universalisieren. Die komparatistische Methode möchte synchrone Parallelen erkennen. Von daher neigt sie dazu, die Dimensionen der Chronologie und der Interaktion zweier oder mehrerer Kultursysteme zu vernachlässigen. Genau dies zeigt sich bei unseren Spezialisten in Asien. Einige Historiker wie Jürgen Osterhammel³ bezweifeln beispielsweise, daß China wirklich das geschlossene und unbewegliche soziale und kulturelle System war, als welches es oft dargestellt wurde.⁴ Schließlich ist die komparatistische Methode aus sich selbst heraus nicht in der Lage, kleine Menschengruppen und ihre Beziehungen in die Analyse mit einzubeziehen. Das zielt nicht nur auf die Mentalität, sondern auch auf die Handlung der Adaption und Transformation eines fremden kulturellen, sozialen, logischen Kontextes.

Weder die klassischen Konzeptionen kultureller Identität, noch die der Komparatistik scheinen dem historischen Phänomen der ersten europäischen Spezialisten in Asien zu entsprechen. Gesellschaftlich und kulturell geht es um einen neuen Raum. Die entscheidende Frage ist dabei, ob sich in dieser Schnittfläche ein stabiles soziales System entwickeln kann.⁵

Westliche Kolonien in Asien neigen dazu, ihre typisch „europäischen“ Gebräuche demonstrativ zu pflegen. Solche Institutionen wie Nachmittags-tee und Gartenparties, oft regelrechte Rituale, sollen eine gesellschaftliche Kohärenz vermitteln. Doch bereits die Existenz eines interkulturellen Raumes scheint als Gefahr für kulturelle Identität überhaupt erfahren worden zu sein. Im außergewöhnlich gut dokumentierten Fall von Robert Hart wird eine solche Existenz wegen seiner Sensibilität und seines Wissens sowohl von westlichen Verwaltungen als auch von der chinesischen Elite in Beschlag genommen, die ihn – etwa über Heirat – integrieren und sogar assimilieren will. Von beiden Seiten aus, europäischer wie asiatischer, versucht man eine Reduktion der Komplexität des interkulturellen Lebens, der interkulturellen Existenz zu erreichen. Beide Strategien der Integration

2 Selbstnord kann unterschiedliche soziale und kulturelle Kontexte besitzen, der Ehrbegriff variiert in verschiedenen Ländern, und sogar der Begriff der Nation ist nicht überall identisch, vgl. M. Jeismann, *Das Vaterland der Feinde*, Stuttgart 1992.

3 J. Osterhammel, *China und die Weltgesellschaft*, München 1989.

4 A. Peyrefitte, *L'Empire immobile*, Paris 1989.

5 N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984.

oder Reintegration können erfolgreich sein. Sind sie es nicht, bleiben die interkulturellen Lebensbedingungen fragil und instabil. Um ein solches Leben aushalten zu können, sind starke Männer und Frauen nötig, die gleichzeitig mehreren und oft widersprüchlichen Anforderungen zu entsprechen in der Lage sind.⁶ Widersprüchlich ist auch die Existenz selbst: Die Formierung von Nationalstaaten drängt interkulturelle Lebensweisen zurück oder sucht sie gar zu eliminieren.

Gegenüber den Schwierigkeiten der komparatistischen Methode scheint das Konzept des Kulturtransfers einen strategischen Vorteil zu besitzen. Es sucht zumindest, die Dynamik interkultureller Prozesse zu erfassen.⁷ Es geht davon aus, daß kulturelle Praktiken, Ideen, Techniken die Grenzen kultureller Identitäten überschreiten können und in einem anderen kulturellen Kontext virulent werden. Dies kann durch den physischen Transport von Menschen und Dingen geschehen: Menschen, die reisen, die Objekte von kulturellem Interesse versenden, die Ideen austauschen, die auf welche Art auch immer korrespondieren.

Doch es findet dabei noch etwas anderes statt. Menschen, Dinge und Techniken verändern sich selbst im Transferprozeß. Sie werden angepaßt und passen sich selbst in einen neuen, in einen fremden Kontext ein. Dieser kann sogar ihre Funktionen ändern. Dadurch gewinnen sie eine andere Bedeutung, sind nicht mehr mit sich selbst identisch. Kulturtransfer ist also keine Einbahnstraße. Beim Überschreiten der Grenzen kultureller Identität dringen Menschen, Dinge, Techniken nicht nur in ein neues Gebiet ein, sondern sie werden auf eine subtile Art und Weise im besetzten Land selbst besetzt. Ein „Kulturschock“ leitet sehr komplexe Prozesse ein. Um ihre Dimensionen zu ermessen, ist es notwendig, nicht nur die Quellen des Eindringlings, sondern auch diejenigen des Empfängers auszuwerten; nicht nur die Berichte, Korrespondenzen, Tagebücher von Europäern in Asien, sondern auch die asiatischen Quellen bezüglich der Europäer in Asien.⁸

Die Geschichtsforschung muß noch die Muster der Sozialpsychologie dieser „marginal men“ rekonstruieren, ihre Sozialisation, ihre Ausbildung, ihre Herkunft, ihre Religion, ihre Verhaltensweisen untersuchen; Strukturen der politischen und kulturellen Beziehungen zwischen Asien und Europa unter Einschluß von Ideologien, Moralien, Werten, Theorien und Praktiken des transkulturellen „Input“; Strukturen der „Modernisierung“, unter Berücksichtigung der Techniken geistigen Widerstandes und geistiger Anpassung. Meist geht es beiderseits wohl um Variablen. Doch können sie wahrscheinlich nur innerhalb bestimmter Grenzen variieren. Das Kon-

6 Vgl. das Beispiel Morse im Beitrag von R. J. Smith.

7 Bis jetzt wurde das Konzept des Kulturtransfers nur zwischen europäischen Gesellschaften/Staaten angewandt, nicht zwischen westlichen und anderen Zivilisationen; vgl. M. Espagne (Anm. 1).

8 Ein erster Versuch wurde mit der Publikation aller chinesischer Verwaltungsakten zur Mission George Macartneys unternommen, Peking 1997.

zept des Kulturtransfers sollte in der Lage sein, sie zu beschreiben und zu analysieren. Es gibt verschiedene Möglichkeiten einer solchen Analyse: Fallstudien, die Sozialpsychologie einzelner Personen, Gruppensoziologie, Mentalitätsgeschichte. Letztere betrifft auch Fragen der Sprachen und der historischen Semantik, auf asiatischer und europäischer Seite. Dieser Aspekt des Kulturtransfers und der interkulturellen Existenz bedarf weiterer Untersuchung.⁹ Die Arbeit der europäischen Spezialisten in Asien ist oft als Öffnung, Reform und Modernisierung beschrieben worden, beispielsweise auch als Erfindung Chinas mit einer neuen Gesellschaft, einer neuen Wirtschaft und einem neuen System politischer und diplomatischer Beziehungen. Tatsächlich erreichte der Westen eine ökonomische und politische Kompatibilität asiatischer Gesellschaften mit Europa und den Vereinigten Staaten. Dies bedeutete die Einführung von Verwaltungstechniken, Berechnungen, Organisation, welche diese Gesellschaften dazu befähigte, mit dem Westen auf westliche Weise zu kommunizieren und dies auf kompatible und effizientere Art und Weise, zumindest in dieser geschichtlichen Periode. Darüber hinaus handelt es sich nicht nur um die Erfindung von Japan, China, Korea, Indien, sondern auch um die Erfindung des Westens als eines weltumspannenden wirtschaftlichen und politischen Systems, also insgesamt um eine reziproke Erfindung.¹⁰

Genau hieran arbeiteten unsere europäischen Spezialisten: an der Öffnung von Kommunikationsschnittstellen, an ihrer Wartung für einen reibungslosen Ablauf.¹¹

Man darf bei alledem nicht aus dem Blick verlieren, daß die Problemstellung der doppelten kulturellen Identität und des Kulturtransfers unter dem Vorzeichen einer besonderen historischen Konjunktur steht, die mit dem 19. Jahrhundert anhebt und sich selbst trägt und reproduziert. Es kommt nicht nur zu einer Differenzierung nach Volksgeistern, sondern zwischen ihnen wird auch eine Klassifizierung und Hierarchisierung vorgenommen. Das betrifft zunächst die europäischen Völker im Prozeß ihrer Nationalstaatsbildung. Darüber hinaus wird aber erst recht eine Klassifizierung und Hierarchisierung zwischen europäischer und außereuropäischer Kulturen vorgenommen, und zwar in Umkehrung der Vorstellung einer gemeinsamen Zivilisation – so noch bei Leibniz und einigen Jesuiten¹² – oder der romantischen Vorstellung von einem asiatischen Vorbild der

9 Vgl. D. Busse, *Historische Semantik*, Stuttgart 1987.

10 Nötig wäre eine regelrechte Synapse, vgl. F. Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris 1987.

11 Doch worin besteht diese Effizienz, inwieweit ist sie „überlegen“, „rationaler“ im Vergleich mit anderen Formen der Verwaltung? Vgl. N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1993.

12 Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714), Frankfurt a. M. 1900.

Kultivierung Europas.¹³ Zugleich etabliert sich die Orientalistik als wissenschaftlicher Ausweis der europäischen Kulturüberlegenheit. Erst spät wurde diese Vorgehensweise als eine Strategie verstanden und kritisiert, die komplementär zum politischen, wirtschaftlichen und militärischen Imperialismus arbeitet. Und erst jüngst wurde wieder auf die gemeinschaftliche kulturgeschichtliche Basis des euroasiatischen Kontinents verwiesen, auf seine Kommunikations- und Austauschprozesse zwischen Europa, Kleinasien, Indien, China.¹⁴ Das erklärt aber immer noch nicht den Take off, den einige europäische Länder aus einer gegenüber China kulturtechnisch zurückgebliebenen und unterlegenen Position am Ende der frühen Neuzeit erleben und der schließlich zu jener imperialistischen Hierarchisierung der Welt führte. Diese Frage ist deshalb wichtig, weil ohne den Prozeß, der mit einer entsprechenden Sozialisierung des für den Imperialismus arbeitenden Personals verbunden ist, eine doppelte kulturelle Identität nicht derart zum Problem werden könnte. Der besondere historische Unterschied zeigt sich nebenbei auch im Charakter und in der Praxis der Missionierung, welche im 19. Jahrhundert eine Simrisierung ausschließt und einen schlichten, in der Regel auch durchaus blinden Bekehrungsradikalismus verfolgt. Für eine Beschreibung der Problemstellung kann man auf zwei verschiedene, aber einander ergänzende Ansätze zurückgreifen. An Lucien Fèbvres Gegenüberstellung des chinesischen – noch einer Ursprünglichkeit verpflichteten – und des europäisch-abendländischen – klaren, logischen – Denken läßt sich vieles kritisieren: die Ausblendung der „Irrationalität“ von der griechischen Welt zur christlichen, von der Aufklärung bis zur Mythologie der Nationalstaaten und der Rassentheorie. Wissenschaftsstrategisch wichtiger ist hingegen Fèbvres Versuch, ideengeschichtliche Versuche als „outillage mental“, als Werkzeuge im Atelier des Denkens, Verstehens, Auffassens zu verfolgen.¹⁵ Damit führt er zumindest der Möglichkeit nach eine funktionale und eine soziale Perspektive ein, welche beide die Immanenz der reinen Logik überschreiten, sie sogar öffnen.

Was er schließlich beschreibt, ist die Herausbildung von Denkfiguren unter der intentionalen Anspannung einer reduktiven operationellen Ökonomie auf der einen – europäischen – Seite gegenüber der funktionalen Aufrechterhaltung von Komplexen und akkumulierenden Strukturen auf der – chinesischen – anderen. Entscheidend ist nun zu verstehen, daß die letztere Figur nicht „primitiv“ ist, wie Fèbvre meint (wenngleich ihm selbst dieser Ausdruck unangenehm, weil irgendwie unpassend erscheint). Wenn man mit Goody davon ausgeht, daß man auch in der chinesischen Werkstatt des Denkens über die entsprechenden Instrumente und Techniken verfügte, sie aber nicht oder nur peripher einsetzte, dann kann der Un-

13 Romantik, Frankfurt a. M. 1987.

14 J. Goody, *L'Orient en Occident*, Paris 1999.

15 Vgl. *Encyclopédie Française*, Bd. 1: *L'Outillage mental*, Paris 1937.

terschied nur kontextuell und intentional bedingt sein. Es geht also um andere Funktionszusammenhänge, in denen die mentalen Werkzeuge eingesetzt werden können und sollen.

Das verweist auf die historische soziale Perspektive des Fragenkomplexes. Die aus dem vollständigen Universum der Denkviefalt des europäischen Mittelalters sich ab dem 17. Jahrhundert als dominant herausbildende Denkökonomie entspricht einem gesellschaftlichen und politischen Wandel, der ebenfalls auf den Abbau komplexer Strukturen mit einer Vielzahl an Elementen zielt. Dabei korrespondiert eine Zentralisierung mit einer funktionellen Differenzierung nach Bereichen, die jeweils ihre eigenen Gravitationszentren besitzen und die anderen nicht dominieren.

Dieser ganze Prozeß ist bewußt- und ziellos. Aber er erweist sich sowohl gesellschaftlich und politisch als auch für die Individuen, welche solche sozialisierbaren Techniken anwenden, als erfolgreich. Vorstellung von Nationalstaat und europäisch-abendländischer Kultur sind projektierte Mythologien, welche dem ganzen Vorhaben einen Zusammenhalt liefern sollen, gleichsam ein dysfunktionaler Funktionsersatz.

Während für die meisten Ausländer in Asien, die sich im Kommunikationsnetz vor allem der westlichen politischen und wirtschaftlichen Verwaltung befinden und bewegen, das fremde Land selbst eine ausgesprochene black box bleibt, entwickelt das hier beschriebene und untersuchte Personal Wissen und Sympathien für einen anderen Kulturbereich. Die Aneignung der Sprache und fremder, aber lokaler sozialer Verhaltensweisen sind offensichtlich ein entscheidendes Kriterium für den Eintritt in eine doppelte kulturelle Identität. Im Falle Chinas handelt es sich darum, einerseits die westliche Abstraktionslogik und -technik beizubehalten und mit ihr zu arbeiten, gleichzeitig aber auch die Komplexität der chinesischen Kultur zu lernen, sich anzueignen und zu akkumulieren.

Mittlerweile läßt sich eine Beschreibung der Kommunikationsprozesse liefern, an denen die westlichen Spezialisten in Asien arbeiteten. Weitgehend unbekannt bleibt hingegen, inwieweit dieser Kulturtransfer die Akteure selbst veränderte, mitsamt ihrem kulturellen Gepäck. Dies betrifft Asiaten¹⁶ ebenso wie Europäer. In einer einmaligen historischen Konjunktur vermessen sie die Differenz von Kulturen, während sie sie gleichzeitig verändern. Dieser Prozeß ist immer noch nicht abgeschlossen. Seine vollständige Analyse bleibt Desiderat.

16 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis. Search for Order and Meaning, 1890–1911*, Berkeley 1987.